

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Neues Denken - Neue Metaphysik. Reiner Wiehl als Rosenzweig-Interpret

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/137779> since 2016-01-26T21:51:34Z

Publisher:

Verlag Traugott Bautz

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This accepted author manuscript is copyrighted. Changes resulting from the publishing process – such as editing, corrections, structural formatting, and other quality control mechanisms – are not reflected in this version of the text. For any quotation, please refer to the definitive version published in:

Eveline Goodman-Thau und Hans-Georg Flickinger (Hg.), *Zur Aktualität des Unzeitgemäßen. Beiträge zum Jüdischen Denken. Reiner Wiehl zum Andenken*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2013, pp. 87-109

LUCA BERTOLINO

Neues Denken – Neue Metaphysik. Reiner Wiehl als Rosenzweig-Interpret

„Or va, ch'un sol volere è d'ambedue:
tu duca, tu signore e tu maestro“.
Così li dissi; e poi che mosso fue,
intraì per lo cammino alto e silvestro.¹

Obwohl Reiner Wiehl keine Monographie über Franz Rosenzweigs Denken veröffentlicht hat,² ist es schwer, in der deutschsprachigen Rosenzweig-Forschung jemanden zu finden, der sich nicht explizit auf ihn³ bezieht. Worin besteht das Interesse, das Wiehl hervorruft? Meine These ist, dass er wie kaum ein anderer seine Aufmerksamkeit auf die streng philosophischen Aspekte in Rosenzweigs Werk gelenkt hat. Wiehls Interpretation ist immer problemorientiert, sie zweifelt und fragt und ist daher so fruchtbar für die Erschließung neuer Wege in der Forschung. Seine Aufsätze können mit denen von Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer und Emmanuel Levinas gleichgesetzt werden. Anfang der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts haben die ersten beiden – so berichtet Francesco Paolo Ciglia in seiner Wirkungsgeschichte des *Stern der Erlösung* – das Schweigen gebrochen, das im deutschsprachigen Raum auf Rosenzweigs Ansatz lastete. In kritischer Hermeneutik haben sie den Beitrag des jüdischen Denkens zur westlichen Philosophie herausgearbeitet. Levinas wiederum, so Ciglia, habe mit seiner Lektüre des *Stern* einen großen Teil der französischen Rosenzweig-Rezeption beeinflusst.⁴

Im folgenden analysiere ich die philosophischen Kategorien des neuen Denkens bei Wiehl und vor allem seinen Vergleich zwischen Rosenzweig, der philosophischen Tradition im allgemeinen,

· Vortrag gehalten anlässlich der internationalen Konferenz „Neues Denken – Jüdisches Denken. Franz Rosenzweig zum 120. Geburtstag. Eine Retro-Perspektive“ (Evangelische Akademie Arnoldshain, Schmitten, 28. Juni – 1. Juli 2007). An dieser Stelle möchte ich mich bei PD Dr. Hartwig Wiedebach für seine sorgfältige Korrektur des Manuskripts bedanken.

¹ Dante Alighieri, *Divina Commedia. Inferno*, II, 139-142: „Nun komm! wir beide haben Ein verlangen · / Du bist der Herr · der Führer und der Weise. / So sagt ich ihm. Er war vorangegangen / Und ich trat an die hohe schwere reise“ (dt. Übertragung v. Stefan George, *Werke. Ausgabe in zwei Bänden*, München/Düsseldorf 1958, Bd. 2, S. 18).

² Hierzu vgl. unten das Quellen- und Siglenverzeichnis. Ein Schriftenverzeichnis Reiner Wiehls findet man in: Stefan Hübsch / Dominic Kaegi (Hg.), *Affekte. Philosophische Beiträge zur Theorie der Emotionen. Reiner Wiehl gewidmet*, Heidelberg 1999, S. 211-221.

³ Über Wiehl als Rosenzweig-Interpret vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, An den Rändern von Philosophie und Religion. Bemerkungen zu Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Richard Hönigswald angeregt durch Reiner Wiehl, in: Eveline Goodman-Thau (Hg.), *Zeit und Welt. Denken zwischen Philosophie und Religion*, Heidelberg 2002, S. 15-30, bes. S. 19-23.

⁴ Vgl. Francesco Paolo Ciglia, *La Stella e i suoi effetti (1921-1991)*, in: ders., *Scrutando la „Stella“*. Cinque studi su Rosenzweig, Padova 1999, S. 21-25.

und schließlich seinem „große[n] Lehrer“⁵ Hermann Cohen im besonderen, ohne jedoch die anderen „Paten“ und „Begleiter auf dem Wege des neuen Denkens“⁶ zu vergessen. Nicht zuletzt möchte ich auf einige Nebenbetrachtungen Wiehls hinweisen, die man zwischen seinen Zeilen lesen kann und die wertvolle Lehren enthalten.

In Übereinstimmung mit Eva Ehrenberg ist Wiehl der Auffassung, dass *Der Stern der Erlösung* geschichtlich gesehen „ein Werk des Überganges“⁷ ist: „Zu einem solchen gehört es, daß es die vertrauten Konturen des Überlieferten auflöst, ohne das Neue, das Vorweggenommene schon in klare und bestimmte Formen gießen zu können.“⁸ Genau betrachtet gilt das nicht nur im historisch-philosophischen Kontext, sondern besonders in Bezug auf seinen Autor, sowohl in persönlicher als auch in theoretischer Hinsicht. Einerseits schreibt Wiehl:

„Sein [Rosenzweigs] eigenes, großes Buch, *Der Stern der Erlösung*, wurde ihm so – über den Ausdruck der Zusammengehörigkeit von Leben und Wahrheit hinaus – zu einem wichtigen Durchgang auf den Stadien seines Lebensweges. Hier begegnete er seinem Gott [...], um nunmehr mit dieser Erfahrung seines neuen Denkens wieder in das Leben zurückzutreten.“⁹

Andererseits scheint ihm Rosenzweigs Hauptwerk eher das „unendlich phantasievolle[...] Erdenken eines neuen Systems der Philosophie“¹⁰ zu sein als ein schon ausgereifter philosophisch-religiöser Entwurf.

Was den persönlichen Aspekt betrifft, genügt es hier, auf Rosenzweigs Brief an Richard Koch vom 2. September 1928 zu verweisen, in dem er vom *Stern* als seinem „Lebenswerk“¹¹ schreibt. Was die theoretische Ebene anlangt, stützt sich Wiehl wesentlich auf den von Rosenzweig selbst in *Das neue Denken* gegebenen Hinweis: Das Buch sei „bloß ein System der Philosophie.“¹² Daher fordert er ausdrücklich ein streng philosophisches Verständnis Rosenzweigs, ohne seine religiöse Dimension zu vergessen, denn er ist sich dessen bewusst, dass sich im *Stern der Erlösung* „theoretische Philosophie, praktische Philosophie und Theologie verbinden.“¹³

Gerade die Verknüpfung von Subjektivität und System prägt nach Wiehl den theoretischen Ansatz Rosenzweigs. Im Gegenzug gegen die idealistische Tradition verfolgt er – so seine eigene Aussage – den Weg „der nachhegelschen Revolution der Philosophie“.¹⁴ Dieser Weg wurde durch

⁵ Franz Rosenzweig, *Bildung und kein Ende* (Pred. 12,12). Wünsche zum jüdischen Bildungsproblem des Augenblicks, insbesondere zur Volkshochschulfrage, in: *GS* III, S. 491. Vgl. außerdem *GS* II, S. 281. Vgl. auch, ohne das emphatische „groß“, ebd., S. 23.

⁶ *RW* 1988, S. 627.

⁷ *RW* 1982, S. 271 f., Anm. 8. Siehe Eva Ehrenberg, *Sehnsucht – mein geliebtes Kind. Bekenntnisse und Erinnerungen*, Frankfurt a. M. 1963, S. 35 f.: „Solche Bücher sind sicherste Zeichen der Zeitwenden. Sie sind, wie z.B. Dantes *Divina Commedia*, Konservatorien vorausgegangener Jahrtausende. Sie vereinigen in sich noch einmal alles Gedenken und Geschehen, ein Spiegel gleichsam, der die Strahlen einer untergehenden Sonne auffängt, um sie in den neuen Tag zu werfen, damit es niemals Untergang gäbe. Sie sind in Wahrheit Übergangswerke.“

⁸ *RW* 1982, S. 271 f.

⁹ *RW* 1991, S. 183.

¹⁰ *RW* 2006, S. 300.

¹¹ *GS* I, Teilbd. 2, S. 1196.

¹² Franz Rosenzweig, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“*, in: *GS* III, S. 140, zitiert in *RW* 1982, S. 269.

¹³ *RW* 1998, S. 177.

¹⁴ *GS* II, S. 18.

Kierkegaards Aufmerksamkeit auf den „Einzelnen“ möglich gemacht, dann durch Schopenhauers subjektive „Weltanschauung“ erweitert und schließlich von Nietzsche, also dem Philosophen, der zum ersten Mal Herr über seine Philosophie geworden war, mit Entschlossenheit beschritten.¹⁵ So behauptet auch Wiehl:

„Rosenzweigs Denken [...] wollte ein System der Philosophie sein, ein System im neuen, von den idealistischen Systemen unterschiedenen Sinne: ein System, dessen Herzstück der einzelne lebendige Mensch sein sollte.“¹⁶

Im Mittelpunkt dieses Systems steht „der Mensch in seiner unverwechselbaren, einzigartigen Individualität“.¹⁷ Cohen hatte ihm in seiner *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* die ethische Fähigkeit zum Mitleiden zugesprochen,¹⁸ und Martin Heidegger und Ernst Cassirer waren sich in ihrer berühmten Davoser Disputation einig, dass er von Freiheit und Endlichkeit bestimmt sei.¹⁹ Dieser Mensch also, von Rosenzweig wesentlich unter dem Zeichen der Sterblichkeit gesehen, weil dauerhaft von der Angst des Todes ergriffen,²⁰ ist zugleich das denkende Subjekt des neuen Denkens, der Philosoph als „Form der Philosophie“, ²¹ ein sozusagen „neues *ego cogito*“:

„Das Ich des neuen Denkens ist weder das allgemeine und allumfassende Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft noch die universale allumfassende Wirklichkeit eines absoluten Geistes [ist] [...]. Dieses Ich gilt hier nicht als das Prinzip des Absoluten und des absoluten Wissens, und schon gar nicht als das Absolute selbst. Vielmehr ist es ein Prinzip der Relativität, aber einer Relativität, die allem Relativismus und Skeptizismus zuvorkommt.“²²

Es entgeht Wiehl nicht, dass die konstitutive Verbindung zwischen dem Relativitätsprinzip der Subjektivität und dem Systembegriff ein Problem darstellt:²³ Man muss, mit Rosenzweig gesagt, eine „Ganzheit des Systems [...] nicht mehr objektiv, sondern subjektiv“²⁴ denken. Dem dient ein Systembegriff, der nicht in Kantischer Weise ein architektonisches Modell, sondern ein Netzwerk präsentiert, sprich: „das alte, von Plato propagierte Modell der Webkunst [...], wo unzählige einzelne Fäden von verschiedenen Seiten aus kreuz und quer zum Ganzen eines Gewebes zusammengeschlossen sind.“²⁵ Wiehl betont allerdings in diesem Zusammenhang nicht nur die

¹⁵ Vgl. ebd., S. 7-10.

¹⁶ *RW* 1998, S. 171.

¹⁷ *RW* 2002, S. 208.

¹⁸ Vgl. *RW* 1991, S. 182: so z.B. Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. Aufl., nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen v. Bruno Strauß, Frankfurt a. M. 1929, S. 21, 164 f.

¹⁹ Vgl. *RW* 2002, S. 213. Vgl. das von Otto Friedrich Bollnow und Joachim Ritter verfasste Protokoll, Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger, in: Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4., erweiterte Aufl., Frankfurt a. M. 1973, S. 246-268. Siehe auch Franz Rosenzweig, Vertauschte Fronten, in: *GS* III, S. 235-237.

²⁰ Vgl. *GS* II, S. 5.

²¹ So Rosenzweigs Brief an Rudolf Ehrenberg vom 1. Dezember 1917, in: *GS* I, Teilbd. 1, S. 485: „Der *Philosoph* ist die Form der Philosophie.“ „Diese Rosenzweigsche Formel“ – kommentiert Wiehl – „wirkt wie eine Vereinigung zweier Titel Schellingscher Schriften“ (*RW* 1988, S. 627).

²² Ebd.

²³ Vgl. *RW* 1982, S. 270.

²⁴ *GS* I, Teilbd. 1, S. 485 (Brief an Rudolf Ehrenberg vom 1. Dezember 1917).

²⁵ *RW* 1988, S. 624. Vgl. dazu Franz Rosenzweig, Einleitung, in: Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 Bde., mit einer

ebenso deutliche Verwandtschaft zwischen Rosenzweigs System und dem „experimentierende[n] Grundzug“²⁶ Cohens. Er unterstreicht ebenso die Affinität zum „monadologische[n] System des Leibniz, mit dem einzigen Unterschied, daß gegenüber der Ordnung das Chaos als Erscheinung der Endlichkeit bei Rosenzweig betont wird“,²⁷ und er betont im übrigen den Einfluss, den Viktor von Weizsäcker mit seiner „Einführung des Subjektes“²⁸ ausgeübt hat. Gemeint ist die Auffassung des Menschen „als quaestio juris, nicht als quaestio facti“, als ein „Ding mit einem Subjekt“, ja schließlich als eine „pathische[...]“ Existenz.²⁹ So habe Rosenzweig also von Weizsäcker die Subjektivität als „grundlegende[...] Kategorie der Naturerkenntnis und [...] [als] universalen Grundwert des Seienden“³⁰ übernommen. Entsprechend, so Wiehls Behauptung, stellte er sich dem idealistischen Anspruch, System und Subjektivität in Einklang zu bringen, klar entgegen. In diesem Sinn, so scheint es, will das neue Denken „eine einzigartige Verbindung von Gefühl und Gedanken gegenüber den entsprechenden Einseitigkeiten der Idealisten“³¹ verwirklichen.

Subjektivität *und* System, Gefühl *und* Gedanke: Gerade das „Und“ ist in Wiehls Interpretation jenes Bindewort, „das Rosenzweig zu einer Grundkategorie seines Denkens gemacht hat.“³² Denn neben dem Grundverhältnis zwischen dem System der Philosophie *und* dem philosophierenden Menschen kann man bei Rosenzweig andere, ebenso wichtige Verwendungsweisen des Wörtchens „Und“ finden: das „Und“ in der Verbindung zwischen „Deutscher *und* Jude“,³³ das im *Stern der Erlösung* zu einer neuartigen Verbindung zwischen Judentum *und* Christentum, Philosophie *und* Religion weitergeführt wird;³⁴ das „Und“ zwischen der Lebenswirklichkeit *und* dem Streben nach Wahrheit in Rosenzweigs Idee der Philosophie im Gegensatz zum „Entweder Philosophen – Oder Philosophieprofessoren“,³⁵ und, *last but not least*, das „Und“ im Ersten Teil des *Stern*, das durch seinen logisch-allgemeingültigen Gehalt die Beziehungen innerhalb der ontologisch-methodischen Vieldimensionalität der göttlich-weltlich-menschlichen Erfahrung strukturiert.³⁶

Dieses „Und“ hat nach Wiehl eine andere Qualität als das bestimmende „Auch“ in Hegels Wahrnehmungs- und Erfahrungstheorie,³⁷ nämlich „die Bedeutung eines philosophischen Grund- und Schlüsselwortes, dieselbe Bedeutung, die Hermann Cohen dem Kunstausdruck ‚Korrelation‘ vorbehalten hatte.“³⁸ Damit meint Wiehl nicht lediglich eine Analogie zwischen Rosenzweig und Cohen in Bezug das Liebesverhältnis Gottes zum Menschen,³⁹ dem sich jüngst Pierfrancesco

Einleitung v. Franz Rosenzweig hg. v. Bruno Strauß, Berlin 1924, Bd. 1, *Ethische und religiöse Grundfragen*, S. LXII; unter dem Titel: Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens, auch in: *GS* III, S. 203.

²⁶ Ebd.

²⁷ *RW* 1988, S. 625.

²⁸ Ebd.

²⁹ Zitate aus Viktor von Weizsäcker, *Pathosophie*, Göttingen 1956, S. 5, zitiert in *RW* 1982, S. 275, Anm. 16.

³⁰ Ebd., S. 276.

³¹ *RW* 1988, S. 624.

³² *RW* 1991, S. 171.

³³ *GS* I, Teilbd. 1, S. 510 (Brief an Helene Sommer vom 16. Januar 1918).

³⁴ Vgl. *RW* 1991, S. 172 f., 183.

³⁵ Vgl. ebd., S. 175.

³⁶ Vgl. *RW* 1982, S. 280-286, bes. S. 282.

³⁷ Vgl. ebd., S. 281.

³⁸ *RW* 1991, S. 172.

³⁹ Vgl. *RW* 2006, S. 310.

Fiorato und Hartwig Wiedebach gewidmet haben.⁴⁰ Vielmehr hebt Wiehl, indem er Cohen, von der *Religion der Vernunft* ausgehend, gewissermaßen rückwärts deutet, den Begriff der Korrelation im System der Philosophie Cohens als „etwas ganz und gar Positives“ hervor. Die Korrelation ist für ihn die „ursprüngliche und nicht reduzierbare Einheit des Verschiedenen“, das „Prinzip aller Prinzipien“.⁴¹ Daran anschließend hebt er dessen möglichen Einfluss auf den *Stern der Erlösung*, aber auch die offensichtlichen Unterschiede hervor.⁴² Wo er über Rosenzweig schreibt, bedient er sich häufig dieser retrospektive Cohen-Lektüre. Es lohnt sich, auf diese Eigenart hinzuweisen, besonders weil Wiehl, ebenso wie seiner Meinung nach auch Rosenzweig, in Cohens *Religion der Vernunft* „eine grundsätzliche Revision hinsichtlich der Bestimmung des Zusammenhanges von Ethik, Religion und Staat“⁴³ sieht, und nicht etwa den Ausdruck eines grundlegenden Wandels vom Cohen des philosophischen Idealismus zum Cohen der Religionsphilosophie:

„Für Rosenzweig gab es keine unüberbrückbare Differenz zwischen dem einen und dem anderen Cohen. Er erkannte hier [in der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*] vielmehr eine ursprüngliche Einheit des philosophischen Erkennens. Deswegen konnte er sich ohne weiteres für sein neues Denken auf die methodische Grundlage der Cohenschen Logik berufen.

Die Einheit im Denken Cohens war für Rosenzweig die Einheit in der Vollendung und Überwindung des philosophischen Idealismus. Dabei war er sich der gewissen Eigenmächtigkeit seiner Cohen-Deutung durchaus bewußt. Und tatsächlich handelt es sich bei seiner Aneignung der Cohenschen Logik und ihrer methodischen Nutzung keineswegs um ein unbewußtes produktives Mißverständnis, sondern um eine wohlbewußte Transformation. Diese Transformation ließ keineswegs nur den Kontrast zwischen dem Eigenen und dem Anderen, sondern auch den immanenten Kontrast im einheitlichen Denken Cohens hervortreten, den Kontrast zwischen Idealismus und Meta-Idealismus. Im Zentrum dieser bewußten Transformation steht nun das Verhältnis zwischen Rosenzweigs Metalogik und Cohens Logik.“⁴⁴

Trotz alldem kritisiert Wiehl den neuen Systemansatz in einer entscheidenden Hinsicht:

„Rosenzweig ist es nicht gelungen, den von ihm anvisierten neuen Systembegriff im Vergleich zu dem alten hinreichend deutlich zu explizieren. Immerhin hat er eine Reihe von Merkmalen genannt, durch die sein ‚neues‘ Denken sich von dem alten unterscheiden sollte, Merkmale, die den neuen Systembegriff mit affizieren müssen.“⁴⁵

Jedem einzelnen Strang dieser komplexen Hermeneutik folgen zu wollen, wäre hier unmöglich. Ich möchte die Aufmerksamkeit auf jene theoretischen Merkmale des neuen Denkens lenken, mit denen sich Wiehl vorwiegend beschäftigt hat: die Themen der Erfahrung, der Zeitlichkeit und der Sprache.⁴⁶ Ich verzichte also darauf, die antiidealistische Tendenz des *Stern der Erlösung* und die

⁴⁰ Vgl. Pierfrancesco Fiorato / Hartwig Wiedebach, Hermann Cohen im *Stern der Erlösung*, in: Martin Brasser (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004, S. 335-340, bes. S. 336, die Rosenzweigs Gleichsetzung von „Korrelation“ und „Bund“ (*b^erit*) zwischen Gott und Israel (vgl. Franz Rosenzweig, Über Hermann Cohens „Religion der Vernunft“, in: *GS* III, S. 225, und seinen Brief an Cohen vom 9. März 1918, in: *GS* I, Teilbd. 1, S. 523) betonen.

⁴¹ Alle Zitate aus *RW* 1991, S. 172.

⁴² Vgl. *RW* 1988, S. 631, 637.

⁴³ Ebd., S. 623.

⁴⁴ Ebd., S. 628. Zu Cohens Logik vgl. Hermann Cohen, *System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis*, 2., verbesserte Aufl., Berlin 1914.

⁴⁵ *RW* 1988, S. 625.

⁴⁶ Vgl. Franz Rosenzweig, Das neue Denken, in: *GS* III, S. 151 f. und 161. Paradigmatisch für die Rezeption Wiehls ist folgende Beobachtung: „Franz Rosenzweigs neues Denken hat für sich ein ‚neues‘ Denken der Zeit, der Sprache und der Erfahrung proklamiert“ (*RW* 2006, S. 299).

fundamentale Problematik von menschlicher Todesangst und Philosophie⁴⁷ im Detail zu behandeln, obwohl sie Wiehl keineswegs entgangen sind.

Immerhin findet er bei Rosenzweig

„ein philosophisch-methodisches Verfahren, das man im Blick auf die spätere Entwicklung der europäischen Philosophie (Heidegger, Lévinas, Derrida) als Destruktion kennzeichnen kann. Diese Destruktion betraf die gesamte europäische Philosophie von Ionien bis Jena und vor allem den philosophischen Idealismus in allen seinen Spielarten: den alten und den modernen Eleatismus, den Pantheismus Spinozas und Hegels, aber nicht minder auch deren schärfste kritische Gegeninstanzen im Neukantianismus.“⁴⁸

Auf den Begriff „Destruktion“ komme ich noch zurück.⁴⁹ Hier weise ich lediglich auf zwei mögliche Korollarien als Randbemerkung zum Zitat hin: 1) Die große Beachtung, die Wiehl in seinem Aufsatz: *Die Hoffnung zwischen Zeit und Ewigkeit. Zum Ewigkeitsdenken Franz Rosenzweigs*, der Cohenschen und Rosenzweigschen Interpretation Spinozas schenkt, eröffnet eine Forschungsrichtung, die es wert wäre vertieft zu werden – was übrigens auch dann gälte, „wenn Rosenzweig gewiß genausowenig wie sein Lehrer und Vorbild Hermann Cohen eine solche Berufung gerne wahrgenommen hätte“,⁵⁰ 2) Wiehl findet in der Kritik Rosenzweigs an der Gewalttätigkeit des Platonismus, welcher uns durch seine philosophische Frage „Was ist?“ den unbefangenen Blick auf die Welt der Dinge verschließt, den Punkt, an dem die Abwendung vom Idealismus unmißverständlich zum Ausdruck kommt.⁵¹ Hier spürt man, so Wiehl, Rosenzweigs größtmögliche Distanz zu Cohen, für den „die Philosophie Platos, bis zur Entdeckung der Wahrheit des Judentums, die reinste Form philosophischer Wahrheit gewesen“⁵² war.

Die Todesangst indes, von Rosenzweig zu Beginn seines Werkes so eindrucksvoll beschworen, steht nach Wiehl in gewisser Hinsicht

„außerhalb des Buches, zumindest allenfalls an dessen Eingang. So entspricht diese Ortsbestimmung dem Ort, an dem gewöhnlich die Dichter die Musen anrufen, sie mögen das Gelingen des Werkes fördern und demselben Gehör beim Hörer bzw. Leser verschaffen. Was aus dieser anfänglich beschworenen Todesfurcht am Ende des Buches geworden ist, wenn der Leser Lektüre und Studium des Werkes beendet hat, darüber wird uns nicht gesagt.“⁵³

Obwohl ich meine, dass der Appell am Schluss des Buches: „ins Leben“,⁵⁴ deutlich auf den Schreckenschrei der Todesangst zu Beginn des Buches antwortet, bleibt Wiehls sozusagen „epische“ Lektüre der *Einleitung* faszinierend. Es gelingt ihm, eine Interpretation des Todes im existentialistischen Sinn Kierkegaards⁵⁵ oder Heideggers⁵⁶ zu verhindern. Der Tod dient nur der

⁴⁷ Siehe RW 1991, S. 184: „Wo wir dieses Faktum [die Sterblichkeit] ernstnehmen, lösen sich alle idealistischen Formeln in Schall und Rauch auf.“

⁴⁸ RW 1998, S. 175 f.

⁴⁹ Siehe unten, S. 13.

⁵⁰ RW 2006, S. 309. Zur Beziehung zwischen Rosenzweig und Spinoza vgl. Catherine Chalié, *Pensées de l'éternité. Spinoza, Rosenzweig*, Paris 1993, und Ze'ev Levy, *Baruch Spinoza – Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland*, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, S. 233-240.

⁵¹ Vgl. RW 1991, S. 184 f.

⁵² Ebd.

⁵³ RW 1998, S. 178 f.

⁵⁴ GS II, S. 472.

⁵⁵ Vgl. RW 1998, S. 170.

Kritik an der „Hybris einer Philosophie, die sich anmaßt, dem Menschen die Todesangst nehmen, ihn von dieser Lebensangst befreien zu können durch den Beweis der Nichtigkeit des Todes“.⁵⁷

Das Thema, mit dem Wiehl sich anlässlich des „4th Jerusalem Philosophical Encounter“ (20. April – 2. Mai 1980) erstmals Rosenzweig gewidmet hat, war *Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig*. In einer einleitenden Anmerkung zur Publikation des Textes 1982 gibt er folgende Leseanleitung. Das Ganze sei eine

„Antwort auf die Überlegungen, die H.-J. Görtz in seiner Abhandlung *Die Wahrheit der Erfahrung in Franz Rosenzweigs ‚Neuem Denken‘* entwickelt. Ich sehe die Beziehung meiner Überlegungen zu denen von Görtz so: Ich halte mich strenger als er im Rahmen philosophischen Denkens. Deswegen ist für mich Rosenzweigs ‚Bewährungstheorie der Wahrheit‘ problematischer als für ihn. Ich betone stärker als er die Differenz zwischen den klassischen Erfahrungstheorien und Rosenzweigs Erfahrungstheorie, und zwar mittels eines kritischen Vergleiches der hier und dort letztgültigen Prinzipien und Wertung der Erfahrung. Diese Differenz findet letztlich ihren Ausdruck in Rosenzweigs Bemühen, die Möglichkeit der Erfahrung des Wunderbaren und des Wunders im Denken zu erneuern.“⁵⁸

Wiehl charakterisiert damit meisterhaft seine eigene Hermeneutik. In Rosenzweigs „erfahrende[r] Philosophie“,⁵⁹ seinem „spekulative[n] Empirismus“,⁶⁰ findet er die bereits erwähnte Verknüpfung von Subjektivität und System. Erfahrung sei „nicht mehr unauflöslich an Gegenstände und ebensowenig an das denkende, bewußte Ich gebunden“.⁶¹ Sie sei singulär, einmalig und einzigartig, sowie offen und aufgeschlossen für das ganz Andere.⁶² Es handele sich, wie in der philosophisch-medizinischen Anthropologie Viktors von Weizsäcker, um eine systematische Erfahrung als Erfahrung des Subjektes.⁶³

Diese zentrale Rolle des Erfahrungsbegriffs hat metaphysische Konsequenzen, ja sie hat eine „Umwertung der Werte des Wissens und der Erfahrung“,⁶⁴ eine „Umwertung aller Werte“⁶⁵ zur Folge:

„Die Grundprinzipien des Wissens und der Wissenschaft scheinen den Prinzipien der Erfahrung nicht länger übergeordnet, diese nicht länger durch Subordination unter jene abschließend bestimmt. Es hat den Anschein, als werde im neuen Denken Fülle und Vielfalt in ihrem Wert hoch über die Einheit gestellt, als habe das Neue und

⁵⁶ Vgl. *RW* 2006, S. 301 f. und bes. S. 309: „[I]m Blick auf den Gesichtspunkt, der oft zu einer falschen Analogisierung der beiden Denkwege geführt hat, dem hier wie dort betonten Sein des Menschen als Sein zum Tode“, scheidet sich der philosophische Weg Rosenzweigs „radikal“ vom Denkweg Heideggers.

⁵⁷ *RW* 1998, S. 170.

⁵⁸ *RW* 1982, S. 269, Anm. *. Vgl. Heinz-Jürgen Görtz, *Die Wahrheit der Erfahrung in Franz Rosenzweigs ‚Neuem Denken‘*, in: *Theologie und Philosophie*, 56 (1981), Heft 3, S. 389-406.

⁵⁹ Franz Rosenzweig, *Das neue Denken*, in: *GS* III, S. 144.

⁶⁰ *RW* 1982, S. 286. Wiehl bezieht sich auf die Nähe von Rosenzweigs neuem Denken zu Schellings Spätphilosophie; vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus*. Aus der Einleitung in die Philosophie. Vorgetragen in München, zuletzt im Jahr 1836. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß), in: ders., *Sämtliche Werke*, I. Abt., Bd. 10, 1833-1850, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1861, S. 225-286.

⁶¹ *RW* 1982, S. 270. Vgl. Franz Rosenzweig, *Das neue Denken*, in: *GS* III, S. 147.

⁶² Vgl. *RW* 1982, S. 274-280.

⁶³ Vgl. ebd., S. 275.

⁶⁴ Ebd., S. 279.

⁶⁵ Ebd., S. 280.

Einzigartige eindeutigen Vorrang vor der Allgemeingültigkeit gewonnen, als sei Kontingenz ursprünglicher und grundlegender geworden als Notwendigkeit und Gesetz.“⁶⁶

Dabei entgeht ihm nicht, dass Philosophie nach Rosenzweig „ihre neue Ausgangsstellung, das subjektive, ja extrem persönliche, mehr als das, unvergleichbare, in sich selbst versenkte Selbst und dessen Standpunkt festhalten und dennoch die Objektivität der Wissenschaft erreichen“⁶⁷ muss: Es geht ihm also nicht darum, die wissenschaftliche Form zu verabschieden, sondern „vielmehr [...] den universalen Geltungsanspruch des wissenschaftlichen Denkens durch den Blick auf die Gegebenheit der Erfahrung zu beschränken.“⁶⁸

Davon handle Rosenzweigs Theorie der Bewährung, d.h. einer Wahrheit, die wie die Menschen selbst vielfältig wird und von ihnen bewährt werden will.⁶⁹ Die klare Gegenüberstellung des Autors des *Stern* zur absoluten, einzigen Wahrheit der neuzeitlichen Philosophie bringt es mit sich, dass „Bewährung“ nicht mit jener „Verifikation“ verwechselt werden darf, die die spekulative Philosophie (im Whiteheadschen Sinn)⁷⁰ mit dem modernen Pragmatismus und dem logischen Empirismus vereinigt. „Bewährung“ sei auch nicht einfach eine radikale Subjektivierung der Wahrheit. Das führe zum Skeptizismus oder gehöre im besten Fall in den transzendentalen Idealismus.⁷¹ Vielmehr gibt Rosenzweig im Begriff der „messianische[n] Erkenntnistheorie“⁷² den Schlüssel zum Verständnis. Auch dabei zeigen sich indes Schwierigkeiten: Die messianische Erkenntnistheorie droht nämlich die Grenzen der Philosophie in Richtung Theologie zu überschreiten, insbesondere weil sie die Bewährung an das Wunder zu koppeln scheint.⁷³ Andererseits ist eben das Wunder nach Wiehl „durch seine Zusammengehörigkeit mit der Erfahrung einerseits und mit der Wahrheit andererseits auch Sache des philosophischen Denkens.“⁷⁴ Eine Erfahrung im eminenten Sinn, eine Steigerung der alltäglichen Erfahrung, zugleich aber etwas unvergleichlich Anderes gegenüber allen Erfahrungen, erhebt sich das Wunder zum philosophischen Grenzbegriff: Es verbindet und trennt nicht nur die Gegenstandsbereiche von Philosophie und Theologie, sondern es gibt auch dem neuen Denken Rosenzweigs den unüberbrückbaren Abstand zum absoluten Wissen Hegels und befreit die Wahrheit außerdem von Heideggers „hermeneutische[r] Zweideutigkeit“.⁷⁵

Daneben betrachtet Wiehl auch andere Erfahrungen als Voraussetzung für die Konstruktion des *Stern der Erlösung*: die Erfahrungen des Wissens und Glaubens, der Zeitlichkeit, des Tatsächlichen, des Sprachlichen, alle im Zeichen der Grunderfahrungen der Schöpfung, der Offenbarung und der

⁶⁶ Ebd., S. 279 f.

⁶⁷ GS II, S. 117.

⁶⁸ RW 1982, S. 280.

⁶⁹ Vgl. Franz Rosenzweig, Das neue Denken, in: GS III, S. 158.

⁷⁰ Siehe Alfred North Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28*, Corrected Edition Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York 1978, S. 3: „Speculative Philosophy is the endeavour to frame a coherent, logical, necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted“.

⁷¹ Vgl. RW 1982, S. 272.

⁷² Franz Rosenzweig, Das neue Denken, in: GS III, S. 159.

⁷³ Vgl. RW 1982, S. 272 f.

⁷⁴ Ebd., S. 287.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 287 f. Die „hermeneutische Zweideutigkeit“ findet Wiehl in Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927, § 37, S. 173-175.

Erlösung.⁷⁶ Besonders die Zeiterfahrung steht im Zentrum seiner Aufmerksamkeit. Sie und damit einhergehend die Überwindung des metaphysischen Dualismus von Zeit und Ewigkeit, stellen das Zeitdenken Rosenzweigs mit wichtigen Zeitphilosophen wie Henri Bergson und Alfred North Whitehead, Edmund Husserl und Martin Heidegger auf eine Ebene.⁷⁷

„Franz Rosenzweig hat in seinem ‚neuen Denken‘ ein neues philosophisches Zeitdenken in Gang gesetzt. Zeit ist hier ursprünglich Zeiterfahrung. Jeder Form des Essentialismus zuwider gibt es keine Zeit jenseits der Zeit, keine Zeit jenseits aller Zeiten. Vor allem aber: die Wahrheit ist eine Sache der Zeit.“⁷⁸

Der Platonismus und die von ihm dominierte philosophische Tradition, so Wiehl, verstehen die Zeit als „Unzeit, die gezwungen werden muß, richtige Zeit zu werden“, und die Ewigkeit als „erzwungene Ewigkeit, durch die nur dies erreicht wird, daß man den richtigen Zeitpunkt versäumt“.⁷⁹ Demgegenüber ist die Zeitauffassung im *Stern der Erlösung* – der sich Wiehls Vortrag *Zeit und Zeiterfahrung im „neuen“ Denken von Franz Rosenzweig* auf dem Internationalen Kasseler Kongress „Franz Rosenzweigs Neues Denken“ (28 März – 1. April 2004) widmet – gänzlich neu:

„Die Neubestimmung der Zeit gewinnt ihre neuen Grundzüge in einer Neubestimmung der Verbindung von Zeit und Ewigkeit, in der Entdeckung von eigentümlichen Zeitverschiebungen in der Struktur von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie schließlich in der Aufweisung eines ausgezeichneten Grundzugs der Zeit, der sich als Verwandlung niederschlägt. Verwandlung ist etwas anderes und mehr als bloße, unaufhebbare Veränderung.“⁸⁰

Wieder finden wir hier die Hauptthesen unseres Interpreten. Nach Wiehl gibt es in Rosenzweigs Werk weder eine Unterscheidung zwischen Zeit und Ewigkeit noch – wie im Denken Spinozas – ein Ewiges im Zeitlichen oder ein Zeitliches im Ewigen.⁸¹ Ohnehin erkennt er hier nicht nur *eine* Zeit und *eine* Ewigkeit:

„Geschichtlichkeit ist für Rosenzweig ein komplexes Gefüge verschiedener Arten von Ewigkeit. Es gibt nicht nur einen Modus von Ewigkeit, sondern verschiedene Ewigkeiten, die alle in der Geschichte des Menschen zusammen- und ineinanderspielen: Ewigkeit als das Immerwährende [der Vorwelt], Ewigkeit als das allzeit Erneuerte [der Welt] und Ewigkeit schließlich als die wahre und eigentliche Ewigkeit [der Überwelt]. Die Geschichtlichkeit der Philosophie und der Theologie resp. der Religion, ist in diesem Zusammenspiel der Ewigkeit.“⁸²

„In der Ewigkeit des Immerwährenden ist die Zeit des Bleibenden und der Dauer, in der Ewigkeit des Allzeiterneuerten die Zeit des Neuen, des Sicherneuenden, in der Ewigkeit des Ewigen die zeitliche Verbindung zweier Ewigkeiten gesetzt [...]. Die Zeiten und Ewigkeiten gründen in der lebendigen Beziehung zwischen Gott, Mensch und Welt. Es sind die Zeiten und Ewigkeiten der Schöpfung [oder des immerwährenden Grundes der Dinge], der Offenbarung [oder der allzeiterneuerten Geburt der Seele] und der Erlösung [oder der ewigen Zukunft des Reiches].“⁸³

⁷⁶ Vgl. *RW* 1998, S. 177.

⁷⁷ Vgl. *RW* 2006, S. 299.

⁷⁸ *RW* 1998, S. 182.

⁷⁹ Beide Zitate aus *RW* 1991, S. 185.

⁸⁰ *RW* 2006, S. 300.

⁸¹ Vgl. *RW* 1998, S. 183.

⁸² *RW* 1991, S. 188.

⁸³ *RW* 2006, S. 302 f.

Die drei elementaren Urzeiten in der Verbindung von Zeitlichkeit und Ewigkeit bestimmen nach Wiehl auch die Zeitlichkeit der vorweltlichen Elemente. Einerseits sind diese in drei verschiedenen Zeiterfahrungen gegeben, ungleichzeitigen „Äonen“, d.h. Zeitverschiebungen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.⁸⁴ „Gott war von uran, der Mensch ward, die Welt wird.“⁸⁵ Andererseits gehören sie zur immer gegenwärtigen Vorwelt, was ihre unterschiedlichen Zeitalter auf eine elementare Gleichzeitigkeit reduziert. In dieser Gleichzeitigkeit konstituieren gerade das Immerwährende, das Allzeiterneuende und das Ewige den Zeitkern der drei Urelemente, weil sie anders in Gott als in der Welt und wieder anders im Menschen sind.⁸⁶

Indem sich die Elemente aufeinander zu bewegen, gestalten sie eine Ungleichzeitigkeit, nämlich die von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Diese Ungleichzeitigkeit unterscheidet sich wesentlich von der der Vorwelt:

„Die Urzeiten des Immerwährenden, des Allzeiterneuenden und des Ewigen werden in spezifische Zeiten der Bahnbewegungen der Elemente aufeinander zu bewegt. Mit der Konstruktion im Zeitdenken ist demnach eine Verwandlung der elementaren Zeiten verbunden, eine Verwandlung, die an das Geschehen der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung gebunden ist. Dank dieser Verwandlung zeigen sich Zeit und Ewigkeit dem Heute, dem Heute der menschlichen Erfahrung, in einem veränderten Licht [...]. Die neue Ungleichzeitigkeit ist von vornherein keine immerwährende, sondern eine Ungleichzeitigkeit im Blick auf die Zeit, die Rosenzweig als die Ewigkeit bezeichnet hat.“⁸⁷

Durch die Ungleichzeitigkeit erreicht also die Ewigkeit einen gewissen Aspekt, *quamdam speciem aeternitatis* – um Spinozas berühmte Formel, die sich auch Wiehl in diesem Zusammenhang zu eigen macht,⁸⁸ in Abwandlung zu benutzen. Hier geht es um die Verknüpfung zwischen Schöpfung und Offenbarung: Die Schöpfung der Welt und des Menschen (als Kreaturen bzw. als sterbliches Geschöpf) durch Gott ist die erste Offenbarung. Die zweite Offenbarung, die Offenbarung im eigentlichen Sinn, geschieht in der Liebesbegegnung zwischen Gott und Mensch, zwischen Ich und Du. In diesem Ereignis „vollzieht sich eine Verwandlung der Zeit selbst“: Während in der Schöpfung die Zeit der Kreaturen in ihrer Vergänglichkeit geschaffen wird, bricht im Zeitgeschehen der Offenbarung ein neuer Tag, ein neues „Heute und Morgen nach dem Gestern und Vorgestern“ für den Menschen an.⁸⁹ „Über den Tod war ein Stärkeres, die Liebe, gekommen. Die Liebe hatte sich zum Leben entschlossen“,⁹⁰ so heißt es im *Stern* in leichter Abwandlung von *Hohelied* 8,6. Wiehl kommentiert: „Die zweite Offenbarung zeigt dem Menschen die Liebe als die große Gegenmacht zum Tode.“⁹¹ Und er schließt daraus:

„Rosenzweigs neues Zeitdenken versucht zu zeigen, daß uns Menschen durch unsere Einbindung in das immerwährende Geschehen der Schöpfung und in die allzeit sich neu offenbarende Liebe unser eigenes in sich verschlossenes Selbst für diese Geschehnisse sich geöffnet hat; daß für uns Menschen dies beides untrennbar

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 305.

⁸⁵ *GS* II, S. 99.

⁸⁶ Vgl. *RW* 2006, S. 305-307.

⁸⁷ Ebd., S. 308.

⁸⁸ Ebd., S. 309.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 309 f. (Zitate aus S. 310).

⁹⁰ *GS* II, S. 423.

⁹¹ *RW* 2006, S. 310.

zusammengehört, unsere unaufhebbare Sterblichkeit und die Befähigung zur Teilhabe an verschiedenen Lebensaltern; daß unsere Sterblichkeit uns zugleich die Befähigung gibt, jeden Tag neu zu erleben, immer neu wiedergeboren zu werden von Tag zu Tag alle Zeit. Diese Erfahrung der Zeit, die Erfahrung, daß unsere Zeit nicht die Zeit Gottes und nicht die Zeit der Welt ist, sondern unsere (und nur unsere Zeit) in der Welt, will die Philosophie des neuen Denkens bewußtmachen.“⁹²

Interessant ist, dass Wiehl der Zeit der Zukunft, der Erlösung, wenig Beachtung schenkt. Dieses geringe Interesse ist einer Selbstbeschränkung Wiehls in der Interpretation Rosenzweigs zuzuschreiben, auf die ich später zu sprechen komme.⁹³

Ähnliches scheint für ein anderes wichtiges Kennzeichen Rosenzweigs zu gelten: sein „Sprachdenken“,⁹⁴ sein „sprechende[s] Denken“.⁹⁵ Es scheint, als schenke Wiehl auch der Sprache nicht die gleiche Aufmerksamkeit wie der Erfahrung und der Zeit in ihren Dimensionen von Vergangenheit und Gegenwart. Er beschäftigt sich weder mit den Urworten noch mit der Grammatik des Logos, des Eros, des Pathos und deren Stammworten, und auch nicht mit den Sprachen der Erzählung, des Zwiegesprächs und des Chors, oder mit den grammatischen Analysen des Gottesworts, die Rosenzweig mehrfach vorträgt.⁹⁶ Andererseits hält er – wir sprachen bereits davon – am Bindewort „Und“ als einer Grundkategorie von Rosenzweigs Werk fest. Dieses „Und“ hält Wiehl für so grundlegend, dass er es sogar für seine eigenen interpretatorischen Gedankengänge verwendet, z.B. bei Rosenzweigs Erfahrungsbegriff:

„Erfahrung ist elementare Verhaltensweise lebendiger Organismen im Raume der Schöpfung, der Beziehung von Gott und Welt; *und* Erfahrung ist die ausgezeichnete Weise der dialogischen, partnerschaftlichen Begegnung zwischen Menschen im Raum der Offenbarung, der Beziehung zwischen Mensch und Gott; *und* Erfahrung ist die dem Menschen spezifisch eigene Lebenspraxis, die Form seiner Tätigkeit, seines Hineinwirkens in die Welt, im Raum der Erlösung.“⁹⁷

Das „Und“ fasst Wiehl logisch-grammatisch, wobei ihn das *Logische* offensichtlich mehr interessiert. Entsprechend achtet er eher auf die Sprache der Mathematik als auf die Sprache der Grammatik, obwohl er weiß, dass Sprache erst mit der Grammatik gesprochenes Wort wird, denn nur die Grammatik „öffnet den Weg vom Adjektiv zum Verb und zum Substantiv, von der Eigenschaft zum Wirken und zum Ich und Du.“⁹⁸ Auch die Mathematik aber ist „eine Weise des Sprachdenkens [...], im schroffen Gegensatz zur transzendentalen und spekulativen Logik des

⁹² *RW* 2006, S. 311.

⁹³ Siehe unten, S. 14.

⁹⁴ Franz Rosenzweig, Das neue Denken, in: *GS* III, S. 153.

⁹⁵ Ebd., S. 151.

⁹⁶ Vgl. *GS* II, S. 29, 34-36, 47 f., 69 f., 120-123, 138 ff., 168 ff., 193 ff., 221 ff., 254 ff., 280 ff.

⁹⁷ *RW* 1982, S. 285. Vgl. auch Wiehls Deutung des Menschenbegriffs von Rosenzweig: „Der Mensch ist zum einen ein Geschöpf unter Geschöpfen, ein endliches und abhängiges kreatürliches Wesen, welches sich durch diese und jene Mängel, durch diese und jene Vorzüge von anderen Geschöpfen unterscheidet. Diese und jene Eigenschaften, Dispositionen und Kompetenzen bestimmen sein Wesen in allgemeinen, im besonderen und einzelnen im Unterschied zu anderen Wesen. *Und* dieser Mensch in seiner Individualität offenbart sich als ein eigentliches Selbst in der dialogischen Begegnung mit anderem Selbstsein, in der er sich so und so zum Anderen verhält. *Und* schließlich wirkt der Mensch mit an der Verwandlung der Welt durch sein Tun und Lassen, im Guten und Schlechten. Die prägende Form des ‚Und‘ läßt den Menschen in jeder seiner Erfahrung das eigene fragmentarische Wesen erkennen“ (ebd., S. 285 f.).

⁹⁸ *RW* 2006, S. 309.

Idealismus von Kant bis Hegel“.⁹⁹

Diese Sprache der Mathematik findet man im *Stern der Erlösung* vor allem im *Ersten Teil*, den Rosenzweig bewusst in wissenschaftlichem Stil geschrieben hat.¹⁰⁰ Auch aus diesem Grund hält sich Wiehl besonders an diesen Teil, seine philosophische Leistungsfähigkeit und seine Grenzen. In seinem Vortrag über *Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig* auf dem Internationalen Kasseler Kongress „Der Philosoph Franz Rosenzweig“ (7.-11. Dezember 1986) behauptet er, dass man bei Rosenzweig von einer „Hermeneutik des Mathematischen in seinem philosophischen Gebrauche“¹⁰¹ und von einer „metamathematische[n]“¹⁰² „Methode des [...] anfänglichen Wissens“¹⁰³ sprechen könne, wenn auch nur „im Sinne eines fragmentarischen Wissens. Dieses Fragmentarische, Bruchstückhafte des Wissens ist das Kennzeichen seiner Anfänglichkeit.“¹⁰⁴ In Rosenzweigs Begriff von einem Nichts als Ursprung,¹⁰⁵ wie übrigens auch bei Cohen, erkennt Wiehl das dem Sein gegenüber Primäre, das, was „als uranfängliche Frage und Problemstellung und als anfängliches Nicht-Wissen, aus dem Wissen sich allererst erzeugt.“¹⁰⁶ Es handelt sich nicht um ein absolutes, abstrakt-allgemeines Nichtwissen, sondern um ein besonderes, dreifaches Nichtwissen. Es gibt daher nicht nur *einen* Weg des Wissens, sondern *drei* Wege, die sich jeweils zu einem dreifachen Wissen fortentwickeln, oder anders gesagt, die die Unbeweisbarkeit ihres je eigenen Wissens entdecken.¹⁰⁷ Wir haben also im strengen Sinn eine Methode *anfänglichen* Wissens, weil mit ihr Rosenzweig „das anfängliche Wissen in seiner Anfänglichkeit bei dem [belässt], worauf das anfängliche Wissen bezogen und hinsichtlich dessen es anfängliches Wissen ist“.¹⁰⁸ auf Gott, Welt und Mensch als irreduzible „Tatsächlichkeiten“,¹⁰⁹ als „Selbstverständlichkeiten“,¹¹⁰ die miteinander noch kein Verhältnis haben. Außerdem haben wir eine *metamathematische* Methode, weil dieses anfängliche Wissen seinen strukturellen Niederschlag, sprich: die angemessene Darstellungsform seiner Anfänglichkeit, in der mathematischen Formel bzw. in der „Gleichung“¹¹¹ (als Umsetzung des Wortes „Und“) findet:

„[D]ie Gleichung, die mathematische Formel in ihrer philosophischen Anwendung [ist] immer nur Ausdruck eines anfänglichen Wissens, dessen Darstellungskraft nicht über diese Anfänglichkeit hinausweist. Was sich in der Gegebenheit einer Gleichung verbirgt, ist aber nicht nur das Jenseits des Anfangs. Es verbirgt sich in ihr, was vor ihr liegt, nämlich der Ursprung des Etwas, des Anfänglich-Gewußten. In der Gleichung des anfänglich Gewußten verbirgt sich die Doppelspur der Herkunft aus dem Ursprung des Nichts.“¹¹²

⁹⁹ Ebd., S. 306.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu den Brief Rosenzweigs an Joseph Rivlin vom 24. Oktober 1926, in: *GS I*, Teilbd. 2, S. 1109.

¹⁰¹ *RW* 1988, S. 638.

¹⁰² Ebd., S. 637.

¹⁰³ Ebd., S. 635. Vgl. auch ebd., S. 638.

¹⁰⁴ Ebd., S. 636.

¹⁰⁵ Vgl. *GS II*, S. 22-24.

¹⁰⁶ *RW* 1988, S. 633.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 633-635.

¹⁰⁸ Ebd., S. 635.

¹⁰⁹ Vgl. *GS II*, u.a. S. 25, 68, 94, 161; Franz Rosenzweig, Das neue Denken, in: *GS III*, S. 147.

¹¹⁰ Vgl. *GS II*, S. 44, 54 f. Der Terminus, den Rosenzweig im *Stern der Erlösung* nur zur Welt in Beziehung bringt, wird von Wiehl auch in Bezug auf Gott und Menschen verwendet (*RW* 2006, S. 305).

¹¹¹ *GS II*, S. 29 u.ö.

¹¹² *RW* 1988, S. 637.

Diese Doppelspur der Herkunft aus dem Ursprung des Nicht liegt in den „zwei Wegen“: der „Bejahung des Nichtnichts“ und der „Verneinung des Nichts“.¹¹³ Obwohl die mathematische Gleichung unbewegt und leblos scheint, zeigt sie – und hier steht Cohens Schrift über das Infinitesimalkalkül¹¹⁴ und die Differentialgleichung $df(x) = dy = f'(x)dx$ im Hintergrund –, wie ein Etwas aus einem Nichts entspringen kann. Schließlich haben wir eine „*Hermeneutik des Meta-Mathematischen*“¹¹⁵ in der „Entdeckung der jeweils spezifischen Erzeugungsgründe oder Ursprünge, die sich hinter den elementaren Gleichungen hinsichtlich Gottes [$A = A$], hinsichtlich der Welt [$B = A$] und hinsichtlich des Menschen [$B = B$] verbergen“.¹¹⁶

Wenn man diese Beobachtungen über die Zeit und die Sprache der Mathematik betrachtet, kann man verstehen, warum Wiehl meint, Rosenzweigs neues Denken ließe „sich – in methodischer Hinsicht verstanden – als Verbindung der einzelnen methodischen Schritte einer Destruktion, einer Reduktion und einer Konstruktion charakterisieren“¹¹⁷ – durchweg Schritte, die Rosenzweig in Zusammenhang mit der phänomenologischen Hermeneutik Heideggers bringen.¹¹⁸ *Destruktion* bedeutet: Mit dem *Stern* leitet Rosenzweig „einen neuen Umsturz der Metaphysik ein, der sich in seiner radikalen Destruktivität mit der Heideggerschen Destruktion der Metaphysik durchaus vergleichen läßt.“¹¹⁹ Dabei geht es nicht um eine Zerstörung oder Vernichtung der alten Philosophie, sondern um die Entdeckung verborgener philosophischer Prämissen.¹²⁰ Daher unterscheidet Wiehl die Destruktion Rosenzweigs deutlich von derjenigen Heideggers:

„Während die Heideggersche Destruktion es bei dieser beläßt und nur erste anfängliche Wege eines neuen Denkens beschreitet, die er selbst ausdrücklich nur als *Holzwege* zu sehen vermag, bildet die Rosenzweigsche Destruktion selbst nur einen allerersten Anfang eines neuen Denkens, welches in eine neue Konstruktivität und in einen neuen philosophischen Systembegriff einmündet.“¹²¹

Dazu kommt, dass *Der Stern der Erlösung* keine Fundamentalontologie darstellt: Rosenzweigs Destruktion, seine „Entmächtigung des reinen Denkens, bedeutet[...] eine philosophische Entmächtigung der Kerndisziplin der klassischen Metaphysik, nämlich der allgemeinen Ontologie“.¹²² Diese Destruktion ist demnach zugleich eine *Reduktion*. Das anfängliche

¹¹³ Vgl. GS II, S. 23 und 26.

¹¹⁴ Hermann Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin 1883.

¹¹⁵ RW 1988, S. 639 (Hervorhebung L.B.).

¹¹⁶ Ebd., S. 638.

¹¹⁷ RW 2006, S. 304.

¹¹⁸ Hierzu zitiert Wiehl (ebd., Anm. 5) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abt., Bd. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Marburger Vorlesung Sommersemester 1927), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1975, S. 26-32 („Der methodische Charakter der Ontologie. Die drei Grundstücke der phänomenologischen Methode“).

Auch Bernhard Casper, *Sein und Offenbarung. Zum achtzigsten Geburtstag Franz Rosenzweigs*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 74 (1967), Halbbd. 2, S. 315-317, spricht von einer phänomenologischen Methode Rosenzweigs, aber anders als Wiehl unterscheidet er zwei Seiten: die Destruktion der Voraussetzungen und die Erhebung dreier Noemata (Gott, Welt und Mensch).

¹¹⁹ RW 1988, S. 629.

¹²⁰ Vgl. RW 1998, S. 176.

¹²¹ RW 1988, S. 630.

¹²² RW 2006, S. 304.

Nichtwissen entdeckt Gott, Welt und Mensch als irreduzible Ganzheiten, deren Eigenheit durch keine Alleinheitsphilosophie mehr zu verwischen ist, und die auf eine elementare Gleichzeitigkeit reduziert werden.¹²³ Aber Wiehl vergisst auch das Moment der *Konstruktion* nicht, wenn er es auch nicht mit der gleichen interpretatorischen Intensität behandelt wie die Destruktion und die Reduktion. Immerhin bilden die Elemente in ihren ungleichzeitigen Bewegungen aufeinander zu „die Voraussetzung für die Bildung ihrer endgültigen Bahngestalt in der Figürlichkeit des *Stern der Erlösung*“.¹²⁴ Nichtsdestotrotz bemerkt Wiehl „keine direkte methodische Vermittlung zwischen den Schritten der Destruktion und der Reduktion auf der einen Seite und dem Denkschritt der Konstruktion auf der anderen Seite“.¹²⁵

Der methodische Bruch zwischen den Momenten von Destruktion und Reduktion und dem Moment der Konstruktion offenbart eine der größten Schwierigkeiten im *Stern der Erlösung*, nämlich die Frage nach der Verbindung zwischen den verschiedenen Teilen des Werkes. Ihr hat sich Wiehl nicht besonders gewidmet. Wiehl dringt (nur) bis zu dem Punkt vor, an dem die Philosophie noch nicht der Theologie den Vortritt gelassen hat, wo die Kategorien – auch wenn sie zu einer „prophetischen Philosophie“¹²⁶ gehören – noch spezifisch philosophisch sind, wo es sich also auch noch nicht spezifisch um Judentum und Christentum handelt. Philosophie ist allgemein und für alle gültig: Sie hat, so schreibt Wiehl, „nichts mit Deutschtum, überhaupt nichts mit Nationalitäten zu tun, ungeachtet ihrer unvermeidlichen Bindung an eine bestimmte Sprache und Kultur.“¹²⁷ Letztlich konfrontiert er Rosenzweig immer mit den Grundprinzipien der Einheit, der Allgemeingültigkeit und der Notwendigkeit, durch die Wissen und Erkenntnis an Wissenschaft gebunden bleiben.¹²⁸ Das erfahrende Denken, das Zeitdenken, das Sprachdenken, kurz: das neue Denken zu interpretieren, bedeutet für Wiehl wesentlich, dessen philosophische Grenzen in diesem *wissenschaftlichen* Sinn aufzuzeigen. Er bewegt sich weder diesseits noch jenseits dieser Grenzen, sondern unmittelbar auf ihnen und zeigt dadurch ihre Leistungsfähigkeit. Man könnte fast vom neuen Denken als von einer „neuen Metaphysik“ sprechen.

„[Z]u den wichtigsten Aufgaben des philosophischen Denkens gehört die Erforschung des Vernünftigen in seinen Grenzen gegen das Unvernünftige, und damit auch die Aufgabe der Grenzbestimmung der philosophischen Vernunft selbst. Alle Grenzziehung aber bedarf gewisser allgemeiner und besonderer Grenzbegriffe und eines Verfahrens zur Bestimmung ihrer Funktion der Begrenzung [...]. Grenzbegriffe enthalten nicht nur Anleitungen zu einer sinnvollen Begrenzung. Sie verführen auch zu einer unverhältnismäßigen Grenzüberschreitung ins Grenzenlose [...]. Hier hilft zunächst nur die allgemeine Regel für den Gebrauch von Grenzbegriffen: daß mit dem Erweis einer Möglichkeit nicht schon eine entsprechende Wirklichkeit erwiesen ist; und daß da, wo uns der Erweis der Möglichkeit fehlt, nicht ohne weiteres auf absolute Unmöglichkeit geschlossen werden kann.“¹²⁹

Was Wiehl, auf Schellings Aufsatz *Ueber Dante in philosophischer Beziehung* bezugnehmend,¹³⁰ in seinem letzten Text über Rosenzweig schreibt, gewinnt auf diese Weise an

¹²³ Vgl. ebd., S. 304-306.

¹²⁴ Ebd., S. 307

¹²⁵ Ebd., S. 309.

¹²⁶ Ebd., S. 302, in Bezug auf *GS* II, S. 119 f.

¹²⁷ *RW* 1991, S. 174.

¹²⁸ Vgl. *RW* 1982, S. 278.

¹²⁹ Ebd., S. 290.

¹³⁰ Wiehl bezieht sich auf Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ueber Dante in philosophischer Beziehung*, in:

Bedeutung. Wie Dante, dessen Wanderung durch Hölle, Purgatorium und Paradies für Schelling das paradigmatische Verhältnis des Dichters zur von ihm geschaffenen Welt ausdrückt, wird auch Rosenzweig als Wanderer „auf dem Weg seines Denkens, auf der Wanderung durch die verschiedenen Zeiten, die Zeiten Gottes, der Welt und die Zeiten des Menschen, wie er sie sieht in seinem Zeit-, seinem Sprach-, seinem Erfahrungsdenken“¹³¹ gesehen. Ein bemerkenswertes Bild aus der *Divina Commedia* weist indes auch darüber noch hinaus:

„Ich werde den Dichter-Philosophen Franz Rosenzweig ein Stück weit begleiten, aber nur bis zu jenem Punkt, an dem er selbst die Philosophie, wenn nicht verabschiedet, so doch einer anderen Begleitung anvertraut, nämlich der Theologie.“¹³²

Ich bin unsicher, ob diese Anspielung auf die der *Divina Commedia* ähnliche, triadische Struktur des *Stern der Erlösung* hinweisen soll – was faszinierend, aber auch nicht ohne Schwierigkeit wäre. Soviel ist sicher: Wiehl bleibt in seiner eigenen interpretatorischen Arbeit explizit philosophisch, und doch möchte er sich dort aufhalten, wo die Vernunft allein nicht weiterkommt. So kann man in Reiner Wiehl über Rosenzweigs *Stern der Erlösung* einen Interpreten, einen „Philosophieprofessoren und Philosophen“¹³³ finden, der, wie Dantes Virgil, den Leser durch die Hölle (des *Ersten Teiles*) bis zum Wiedersehen der Sterne¹³⁴ führt:

„Ond’io per lo tuo me’ penso e discerno
che tu mi segui, e io sarò tua guida,
e trarrotti di qui per loco eterno“.¹³⁵

Kritisches Journal der Philosophie, 2 (1803), Stück 3, S. 35-50.

¹³¹ RW 2006, S. 301.

¹³² Ebd., S. 302.

¹³³ Bei Wiehl (RW 1991, S. 175) heißt es: „Anders als in der Epoche des philosophischen deutschen Idealismus wollte der deutsche Professor des 19. Jahrhunderts, so Rosenzweig, nicht länger Philosoph sein, wohl aber sein Fach, die Philosophie, philosophisch behandeln, nämlich mit dem Ernst und Tiefgang der Philosophie. (Heute dagegen – im 20. Jahrhundert – wollen alle Philosophie-Professoren auch Philosophen sein)“ – Allein schon durch seinen Humor hätte Wiehl beide Titel verdient.

¹³⁴ Vgl. Dante Alighieri, *Divina Commedia. Inferno*, XXXIV, 139.

¹³⁵ Dante Alighieri, *Divina Commedia. Inferno*, I, 112-114: „Darum bedünket mich für dich das beste / Dass du mir folgst und ich sei der dich führe / Von hier dich leitend durch die ewige veste“ (dt. Übertragung v. Stefan George, a.a.O., Bd. 2, S. 13).

Quellen und Siglen

- GS I Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. 1, *Briefe und Tagebücher*, 2 Teilbde., hg. v. Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung v. Bernhard Casper, Haag 1979.
- GS II Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. 2, *Der Stern der Erlösung*, 4. Aufl., Einführung v. Reinhold Mayer, Haag 1976.
- GS III Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. 3, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hg. v. Reinhold und Annemarie Mayer, Dordrecht/Boston/Lancaster 1984.
- RW 1982 Reiner Wiehl, Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 89 (1982), Halbbd. 2, S. 269-290.
Auch erschienen in: ders., *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Frankfurt a. M. 1996, S. 203-233. Übertragung ins Englische [Experience in Rosenzweig's New Thinking], in: Paul Mendes-Flohr (Hg.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Hanover/London 1988, S. 42-68; ins Spanische übersetzt v. Isidoro Reguera [La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig], in: Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, hg. v. Francisco Jarauta, Madrid 1989, S. 81-119; teilweise ins Italienische übersetzt v. Pietro Kobau [L'esperienza nel nuovo pensiero di Franz Rosenzweig], in: *Rivista di estetica*, 37 (1997), Heft 6, S. 113-123.
- RW 1988 Reiner Wiehl, Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. 2, *Das neue Denken und seine Dimensionen*, S. 623-642.
Auch erschienen in: Reiner Wiehl, *Subjektivität und System*, Frankfurt a. M. 2000, S. 250-270.
- RW 1991 Reiner Wiehl, Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig: Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, in: Angelica Bäumer / Michael Benedikt (Hg.), *Dialogdenken – Gesellschaftsethik. Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung*, Wien 1991, S. 171-190.
Auch erschienen unter dem Titel: Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig. Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, in: Reiner Wiehl, *Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1998, S. 150-169. Übertragung ins Spanische [El pensamiento judío de Hermann Cohen y Franz Rosenzweig: un nuevo pensamiento en la filosofía del siglo XX], in: José Gómez Caffarena / José María Mardones (Hg.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*, Barcelona 1992, S. 221-240.
- RW 1998 Reiner Wiehl, Die Hoffnung zwischen Zeit und Ewigkeit. Zum Ewigkeitsdenken Franz Rosenzweigs, in: ders., *Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1998, S. 170-183.
- RW 2002 Reiner Wiehl, „Vertauschte Fronten“. Franz Rosenzweig Stellungnahme zur Davoser Disputation, in: Dominic Kaegi / Enno Rudolph (Hg.), *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg 2002, S. 207-214.
- RW 2006 Reiner Wiehl, Zeit und Zeiterfahrung im „neuen“ Denken von Franz Rosenzweig, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“. Internationaler Kongreß Kassel 2004*, 2 Bde., Freiburg/München 2006, Bd. 1, *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*, S. 299-311.
Ins Portugiesische übersetzt v. João J. Vila-Chã [Tempo e Experiência no Pensamento „Novo“ de Franz Rosenzweig], in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 62 (2006), Hefte 2-4, S. 553-565.